



TITLE:

DIE THEOLOGISCHE ANTHROPOLOGIE KARL  
BARTHS : anhand des in KD III, 2  
dargestellten Verhältnisses von Mensch und  
Mitmensch

AUTHOR(S):

Shibata, Shu

---

CITATION:

Shibata, Shu. DIE THEOLOGISCHE ANTHROPOLOGIE KARL BARTHS : anhand des in KD III, 2 dargestellten Verhältnisses von Mensch und Mitmensch. 実践哲学研究 1982, 5: 51-78

ISSUE DATE:

1982

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/59128>

RIGHT:

# DIE THEOLOGISCHE ANTHROPOLOGIE KARL BARTHS

— anhand des in KD III, 2 dargestellten  
Verhältnisses von Mensch und Mitmensch —

Shu SHIBATA (柴田 秀)

## 1. Die Bestimmung der theologischen Anthropologie

Was ist theologische Anthropologie? Diese Frage zu beantworten ist die Aufgabe dieses Abschnitts. Wenn Anthropologie nur an sich das Wesen des Menschen bestimmen will, dann ist dieser Versuch zwangsläufig falsch, da diese Anthropologie dabei Jesus nicht als Kriterium dessen hat, was den Menschen wirklich ausmacht. Anthropologie setzt unvermeidlich Christologie voraus. Eben solche Anthropologie, d. h. die Anthropologie, die Christologie voraussetzt, heißt die theologische Anthropologie.

Wiederum: insofern Anthropologie den Menschen total begreifen will, kann sie nichts anderes als theologische Anthropologie, die Christologie notwendig voraussetzt, sein. Denn eine Anthropologie ohne Christologie kann den Menschen nur als gebrochenen und entfremdeten Menschen erfassen, weil es das Menschsein in der vollkommenen Gestalt nirgendwo in der Welt außer dem Menschen Jesus gibt.

“Christologie ist (also) nicht Anthropologie.” (S. 264) Christologie ist das Zentrum der Theologie. Sie ist die Wissenschaft, die sich ausschließlich auf Jesus als Sohn Gottes bezieht. Im Gegensatz dazu ist das Zentrum der Anthropologie die theologische Anthropologie. Deshalb muß, wie gesagt, die theologische Anthropologie Christologie voraussetzen. Mit anderen Worten: nur indem die theologische Anthropologie den Menschen Jesus als Vorbild betrachtet, kann sie echte Anthropologie werden. Der Mittelpunkt der theologischen Anthropologie ist nichts anderes als der Mensch Jesus. Sie setzt den Menschen Jesus als Mittelpunkt und lernt davon alles über den Menschen. Schlechthin gesagt, ist die theologische Anthropologie die Wissenschaft, die das Verhältnis zwischen dem Menschen Jesus und uns anderen Menschen, oder das Verhältnis zwischen den Menschen untereinander am Vorbild Jesu erforscht. Sie fragt nach der Menschlichkeit überhaupt und im Allgemeinen anhand des Vorbildes “der eigentümlichen Humanität Jesu.” (S. 265)

Wenn man betrachtet, was der Mensch ist, muß Jesus stets ein Kriterium

dafür sein. Nach der Meinung K. Barths sind Jesus und wir anderen Menschen dabei absolut unterschiedlich. "Er (Jesus) allein ist Gottes Sohn", "das Bild Gottes" und "Gottes Wort an den Menschen." (S. 265) Aber das bedeutet nicht, daß Jesus ein Wesen über den Menschen ist. Er ist gerade der echte Mensch als "der Mensch für den Mitmenschen" und also "kann nur seine Humanität beschrieben werden als das Sein eines Ich, das ganz vom mitmenschlichen Du her, ganz zu ihm hin ist und gerade so echtste Ichhaftigkeit besitzt." (S. 265) Umgekehrt gesagt: wir sind zwar Menschen, aber nicht wahre Menschen. Wir sind "vielmehr das Wesen, für das der eine Mensch Jesus das Alles ist, was ihm eigentümlich ist." (S. 265) Kurz: Jesus, der gleichzeitig Gottes Sohn ist, ist der echte Mensch, und wir, die anderen Menschen, sind trotz des Menschseins nicht echte Menschen. Und zwar ist dieser Unterschied "unaufhebbar." (S. 265)

Auch bei K. Barth ist die Beziehung zwischen der Gottesnatur und der Menschennatur in Jesus Christus ganz unklar, wie es auch im übrigen Christentum der Fall ist. Der Mensch Jesus ist nämlich ohne weiteres Gottes Sohn, d. h. Christus. Zwischen diesen beiden gibt es weder Unterschied noch Beziehung. Eben deswegen bleibt "der Unterschied zwischen Jesus und uns unaufhebbar." (S. 265) Das ist doch heute das wichtigste Problem. Aber es ist ein Problem der Christologie, deshalb untersuche ich es hier nicht weiter.

Meines Erachtens wird das Wesen Jesu nicht klar, indem man nur das Neue Testament untersucht. Zuerst muß man Gott selbst unmittelbar begreifen. Erst dann kann man verstehen, wer Jesus ist und was der Mensch ist. Dieses Problem betrachte ich noch ein wenig näher.

Die Grundform der Menschlichkeit ist die Mitmenschlichkeit; d. h. das Wesen des Menschen ist nichts anderes als das Sein mit dem Mitmenschen. Aber warum ist es denn so? Weil der Mensch Jesus so war. Das ist die Antwort von K. Barth auf diese Frage. Diese Antwort ist aber noch nicht logisch genug. Sie ist eine Antwort, die die Offenbarung voraussetzt. Natürlich ist sie richtig. Aber dennoch muß man auch diese Offenbarung logisch erklären. Erst dann kann die Offenbarung als Offenbarung uns fest zu eigen werden. Wir müssen die Bibel, das Buch der Offenbarung Gottes, durchaus logisch lesen. Aber dazu braucht man eine Intuition des lebendigen Gottes, der der Bibel ursprünglich und wesentlich vorangeht. Nur gemäß dieser Intuition kann man die Bibel wirklich logisch lesen.

Gewiß hatte auch K. Barth diese Intuition des lebendigen Gottes.

Aber er hat sie zufällig durch die Bibel erhalten. Eben deshalb hat er die Offenbarung in der Bibel für die Gotteserkenntnis für unentbehrlich gehalten. Also konnte er von der sogenannten christlichen Tradition nicht völlig frei werden, wie ich schon sagte. Gerade deswegen wurde seine Offenbarungstheologie m. E. von D. Bonhoeffer als "Offenbarungspositivismus" kritisiert.

Nach der Immanuel-Theologie Katsumi Takizawas —ich bin ganz einig mit dieser Theologie— ist der Mensch das Wesen, das im radikal und dialektisch untrennbaren, unvermischbaren und unumkehrbaren Verhältnis unmittelbar mit Gott eins ist. Also dieses absolute Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen spiegelnd, realisieren sich verschiedene Verhältnisse in der Welt. Als ein wichtiges Beispiel dazu kann man die Mitmenschlichkeit des Menschen anführen. Das Verhältnis der Menschen untereinander ist begründet durch das Urverhältnis wie es zwischen Gott-Immanuel und dem Menschen besteht. Denn es ist die Urbestimmung Gottes für den Menschen, die in jenem Urverhältnis enthalten ist. Das ist der logische Sinn dessen, daß der Mensch wesentlich der Mitmensch ist.

Dieses absolute Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen sollte vom Menschen gar nicht kritisiert, sondern vielmehr als Gnade Gottes gepriesen werden. Auf jeden Fall ist das menschliche Selbst also anders gesagt das absolut bestimmte eo ipso selbstbestimmende Sein ; d. h. das objektive Subjekt.

Die Menschen als solche sind alle sündhaft. Trotzdem verliert der Mensch, wenn er auch sündigt, nicht die Verbindung mit dem Schöpfer, dem Heiland. Dabei wird die Natur des Menschen sozusagen nur umgekehrt ausgedrückt. "Er kann damit keine wesentliche Veränderung des ihm gegebenen menschlichen Wesens fertig bringen." (S. 271/272) Oder noch radikaler gesagt, außerhalb seiner absoluten Verbindung mit Gott, kann der Mensch selbst die Sünde nicht begehen. Das bedeutet aber nicht, daß die Sünde des Menschen ohne weiteres vergeben bzw. nicht bestraft wird, sondern daß das Urfaktum-Immanuel, Gott mit uns, von der Sünde des Menschen nicht vernichtet werden kann. "Gott hört nicht auf; Gott und so hört auch der Mensch nicht auf, der Mensch zu sein, indem er sündigt." (S. 271)

Nochmal wiederholt, kann der Mensch gegen dieses Urfaktum-Immanuel an sich unbedingt nicht sündigen. Demgegenüber ist die Sünde eigentlich Nichts. Also ist die Sünde ein Versuch, die Urbestimmung, d. h. die Tatsache selbst, daß der Mensch ursprünglich der Mitmensch ist, abzulehnen. Auch die

Verantwortung des Menschen für seine Sünde besteht daher ausschließlich für diese Urbestimmung, gar nicht für das Urfaktum-Immanuel an sich.

K. Barth hat sicher die ewige konkrete Allgegenwart Immanuels, d. h. Christi angeschaut. Sonst hätte er nicht behaupten können, daß die Verbindung des Menschen mit Gott trotz seinem Sündigen nicht verschwindet. Denn wenn Immanuel, d. h. Christus, nur Jesus ist, sind die Menschen, die an diesen Jesus Christus nicht glauben, unvermeidlich von Gott getrennt, da eben Jesus Christus in diesem Fall nichts anderes als der einzige Vermittler ist, der das Reich Gottes und diese Welt verbindet. Deshalb ist bei K. Barth das Verhältnis zwischen der ewigen konkreten Allgegenwart Immanuels, d. h. Christi, und seiner Identität mit Jesus ganz unklar und nicht konsequent. Wenn er sagt, daß die Geschichte Jesu Christi zwar einerseits zeitlich begrenzt, aber dennoch andererseits zugleich inklusiv und universal ist, dann ist diese seine Zweideutigkeit aufgedeckt. <sup>(5)</sup>

Die theologische Anthropologie begreift den Menschen im Gegensatz zur philosophischen Anthropologie genauer als den sündhaften Menschen. Aber sie führt die Sünde des Menschen nicht auf die Verantwortung Gottes zurück. Sie ist eben die Sünde, die der Mensch selbst begeht. Der Mensch kann sich die Verantwortung für seine eigene Sünde gar nicht ersparen. Gerade als einen solchen Menschen, aber "im Lichte des Menschen Jesus" (S. 271), betrachtet die theologische Anthropologie den Menschen.

Anthropologie muß also theologische Anthropologie sein, denn nur sie kann den Menschen von Grund aus begreifen. Insofern können andere Anthropologien, z. B. die medizinische, soziologische und psychologische Anthropologie, keine echte Anthropologie im vollkommenen Sinne sein. Diese Anthropologien versuchen den Menschen von einem spezifischen Gesichtspunkt her zu verstehen. Auch die philosophische Anthropologie ist dabei keine Ausnahme. Denn sie versucht zwar ebenso wie die theologische Anthropologie den Menschen als Ganges zu erfassen, aber während diese den Menschen als sündhaftes Wesen, wie er ist, doch "im Lichte des Menschen Jesus", zu begreifen versucht, sieht jene den Menschen nur als entfremdeten und unvollkommenen Menschen an. Hier müßte man etwas über die Beziehung zwischen Theologie und Philosophie sagen.

Theologie ist die Wissenschaft, die zu erklären versucht, wer Gott ist, besonders das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen bzw. der Welt. Sie untersucht vor allem die Bibel, das Buch der Offenbarung, und das Dogma. Aber sie muß auch gegenüber der Bibel und dem Dogma ihre Freiheit festhalten

und nur Gott dienen und ihn suchen. Deshalb ist sie wirklich eine freie Wissenschaft. Für die Theologie ist die Bibel und das Dogma keineswegs eine absolute Voraussetzung. Um Gott zu dienen, muß sie die Freiheit festhalten.

Philosophie behauptet, daß Theologie keine freie Wissenschaft ist, weil sie immer die Bibel und das Dogma voraussetzt. Aber das ist falsch, denn für die Theologie sind die Bibel und das Dogma gar keine absoluten Voraussetzungen. Deswegen ist die Behauptung, daß Philosophie eine freie Wissenschaft in dem Sinne ist, daß sie weder die Bibel noch das Dogma voraussetzt, grundlos.

Im Gegensatz dazu ist Philosophie die Wissenschaft, die zu erklären versucht, was die Welt ist und was der Mensch ist, noch konkreter hauptsächlich das Menschsein an sich bzw. das Verhältnis zwischen der Welt und dem Menschen. Dabei versucht sie von den ersten Prinzipien auszugehen und schließlich, nachdem sie das alles erklärt hat, auch wieder diese ersten Prinzipien kritisch zu betrachten. Insofern behauptet die Philosophie, daß sie die ganz freie Wissenschaft ist. Aber das ist falsch, da sie, auch wenn sie scheinbar die ganz freie Wissenschaft ist, gegen Gott keine Freiheit hat. Ihre Freiheit muß nicht die gegen Gott, sondern die zum Dienst Gottes sein. Denn die lebendige Wahrheit, die Philosophie ebenso wie Theologie suchen, ist nichts anderes als Gott.

So sind Theologie und Philosophie im Sinne der Wissenschaft, die die Freiheit für Gott hat, identisch. Worin unterscheiden sie sich dann? Während die Theologie m. E. als Wissenschaft, die das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen bzw. der Welt erforscht, sich transzendent auf die Wurzel des Menschen und der Welt bezieht, untersucht die Philosophie hauptsächlich das Menschsein selbst bzw. das Verhältnis des Menschen zur Welt, wie es in dieser Welt erscheint.

Philosophie behauptet, daß sie frei von der Bibel und den Dogmen denkt. Das ist nicht falsch. Denn sogar Theologie, die sich unmittelbar zu Gott bezieht, darf einerseits eben deshalb frei von der Bibel und den Dogmen an Gott denken, auch wenn sie andererseits natürlich die Bibel und die Dogmen voraussetzen und untersuchen muß. Der Fehler der Philosophie besteht vielmehr darin, daß sie es ablehnt, Gott an sich möglichst genau auszudrücken, indem sie frei von der Bibel und den Dogmen denken will. Eine solche Unternehmung soll aber zur Theologie gehören. Philosophie soll Theologie voraussetzen und sich auf ihre eigenen Gegenstände in der Welt beschränken.

Es ist also deutlich, daß die echte Anthropologie, die den Menschen von Grund aus total begreift, keine andere Anthropologie einschließlich der philosophischen Anthropologie sein kann, sondern eben nur theologische Anthropologie. Und meiner Meinung nach ist die theologische Anthropologie nichts anderes als Philosophie im richtigen Sinne.

Die theologische Anthropologie begreift den Menschen als den sündhaften Menschen, wie er ist. Der Mensch ist als Ganzes sündhaft. Selbst wenn es scheint, daß der Mensch auf den ersten Blick etwas Gutes tut, verbirgt er unbewußt das Böse, d. h. Egoismus in sich selbst. Der Christ muß diese Tatsache eindeutig erkennen. Aber trotz dieser Erkenntnis kann er auch nicht vermeiden, zu sündigen. Es ist nämlich auch der Christ ebenso sündhaft wie der Nicht-Christ. Wenn das der Fall ist, in welchem Punkt und inwiefern ist der Christ dann vom Nicht-Christen nicht theologisch, sondern sozusagen anthropologisch unterschieden? Dieses Problem ist ganz wichtig für die theologische Anthropologie. Denn sie denkt, daß eben der Christ das Sein ist, das das Wesen des Menschen wieder zurückbekommen hat. Aber dieses Problem erkläre ich hier nicht weiter.

## 2. Kritik des absoluten Individualismus bei F. Nietzsche

K. Barth betrachtet die Worte von Nietzsche, dem Propheten "jener Humanität ohne den Mitmenschen" (S. 277): "«Hört mich! denn ich bin der und der: verwechselt mich vor allem nicht!» (Krönersche Klassiker-Ausgabe, S. 307) . . . . «Hat man mich verstanden? — Dionysos gegen den Gekreuzigten . . . .» (S. 433). Das erste Wort ist eine bizarre, aber echte Gestalt des Anfangs — und Schlußwortes jener Humanität ohne den Mitmenschen: . . . — das zweite ist die von dieser Humanität her selbstverständliche Ablehnung des Christentums." (S. 277)

Wir fangen mit dem ersten Wort Nietzsches an. "Humanität ohne den Mitmenschen" ist nichts anderes als Individualismus. Und wenn man den Individualismus radikal vertieft, kommt man zur Welt des Nihilismus. Gerade bei Nietzsche war das der Fall.

Nietzsche, der Gott verneint hat, hat darum allerdings auch eine Humanität mit dem Mitmenschen verneint, denn ohne Gott kann es wesentlich auch den Mitmenschen nicht geben. Also konnte Nietzsche nicht vermeiden, Individualist und zugleich Nihilist zu sein, d. h. er hat den Individualismus, der die Humanität ohne den Mitmenschen behauptet, bis zum absoluten Individualismus

vertieft. Mit anderen Worten : Der Übermensch, der von Dionysos symbolisiert wird, ist eben das oberste Extrem des Menschen ohne den Mitmenschen. Er ist das Wesen, das auf einem Gipfel des Willen zur Macht die ewige Wiederkehr des Nichts bejahen kann. Als solcher ist er gerade der Mensch ohne den Mitmenschen, der in einer absoluten Einsamkeit ausgedrückt wird. Diese Einsamkeit hieß für Nietzsche zwar "« azurne Einsamkeit »" (S. 279), nämlich eine Einsamkeit, die am höchsten gefüllt ist, aber dennoch mußte er andererseits bewußt oder unbewußt anerkennen, daß dieser sein Gedanke falsch ist. Deshalb sagt er : "« Wenn ich (Nietzsche) einen Blick in meinen Zarathustra (Übermensch) geworfen habe, gehe ich eine halbe Stunde im Zimmer auf und ab, unfähig über einen unerträglichen Krampf von Schluchzen Herr zu werden. »" (S. 432) " (S. 279)

Nietzsche hat den Nihilismus zu seiner Vollendung und zugleich zu seinem Untergang gebracht. Die ewige Wiederkehr des Nichts ist das oberste Extrem des Nihilismus und insofern kann man sie seine Vollendung nennen. Aber sie ist gleichzeitig auch der Untergang des Nihilismus, da der Übermensch, der diese ewige Wiederkehr des Nichts absolut bejahen kann, nichts anderes ist als ein Über-Mensch und darum nicht mehr der wirkliche Mensch. Eben deswegen "kann Nietzsche sich in einem Atemzug einen « frohen Botschafter » nennen, wie es keinen gab, und dann wieder den « Vernichter par excellence »" (S. 281)

Nietzsche mußte "als konsequenter Vertreter und Darsteller dieser Humanität eigentlich entweder geisteskrank sein oder geisteskrank werden." (S. 282) Ebenso wie er, konnte auch Iwan Karamazov<sup>(7)</sup>, der die Humanität ohne den Mitmenschen radikal durchdacht hat, nicht vermeiden, geisteskrank zu werden. Ist diese Ähnlichkeit zwischen diesen beiden Personen nur zufällig ?

Auf jeden Fall ist Nietzsche gewiß der "Hauptverantwortliche" (S. 281), der den Nationalsozialismus in seinem Denken ermöglicht und vorbereitet hat. Aber dabei ist die Verantwortung nicht Nietzsche persönlich aufzubürden. Als der vorläufige, gedankliche Vertreter der Gegenwart, der Zeit des Nihilismus, die den lebendigen Gott verliert, hat er daran die Schuld. Anders gesagt ist der Nationalsozialismus eben ein ungeheuerliches Wesen, das unsere Zeit geboren hat.

Nun, wir gehen zur Betrachtung des zweiten Wortes Nietzsches über, das wir am Anfang des Abschnitts zitiert haben. K. Barth sagt : "Nietzsches Herz hing nicht an der Bestreitung der Existenz Gottes. . . . Es hing aber mit großer Macht an seinem Angriff auf das, was er eben die « christliche Moral »



nannte." (S. 285) Der Gott des bisherigen Christentums ist für die modernen Menschen kein ernst zu behandelndes Problem mehr. Also war es für Nietzsche, den gedanklichen Vorläufer der modernen Menschen, selbstverständlich, daß Gott tot ist. Mit anderen Worten konnte er die Lehre des Christentums ohne weiteres <sup>(8)</sup> für falsch halten. Gerade deshalb hat er ausschließlich die "«christliche Moral»" angegriffen und statt dessen ein neues Wertssystem zu bauen versucht.

Noch konkreter gesagt: für Nietzsche war das Christentum in folgenden zwei Punkten anfechtbar. Erstens: Das Christentum war ganz und gar die Lehre der Lüge; es war für Nietzsche die Lehre, die die nicht wirklich existierende sogenannte Hinterwelt — das Reich Gottes — preist, als ob sie in Wahrheit bestehen würde. Und die christliche Moral wurde unvermeidlich mit seiner Lehre der Lüge verbunden und darum war sie ein Wertssystem der Dekadanz, das die Menschheit notwendig verdorben hat. Deswegen zweitens hat er die Moral des Christentums angegriffen.

"Da ärgert sich der moderne Mensch in ihm (Nietzsche) ganz schlicht über die unglaubliche Tatsache des im Christentum aus ferner Vorzeit in die Gegenwart hereinragenden Altertums." (S. 284) Das gilt nicht nur für Nietzsche, denn das Christentum selbst hat sicher wesentlich metaphysische Charakterzüge, wogegen Nietzsche heftig polemisiert hat, enthalten. Soweit das Christentum diesen Punkt nicht von sich her reflektiert und überwindet, ist es notwendig, daß es nicht nur von Nietzsche, sondern auch von den säkularisierten, mündig werdenden modernen Menschen überhaupt verlassen wird, weil sie die sogenannte Hinterwelt, d. h. das Idol bzw. einen Gott als Arbeitshypothese, die abstrakt von dieser Welt getrennt werden, nicht mehr brauchen. <sup>(9)</sup>

Dann hat Nietzsche als "«Antichrist»" (S. 282) heftig gegen das Christentum polemisiert. Und zugleich hat er auch "die Philosophie, die Moral, die Kunst, die Wissenschaft, die Zivilisation seiner Zeit und der meisten früheren Zeiten angegriffen." (S. 282/283) Denn sie haben sich im wesentlichen auf das Christentum bezogen. Das Christentum hat ihnen nämlich immer noch positiv oder negativ ein Wertssystem gegeben. Für Nietzsche war es daher sehr wichtig, statt des Christentums ein neues Wertssystem zu schaffen. Er hat es als "«Umwertung aller Werte» vom «Übermenschen» und seinem «Willen zur Macht» her" (S. 283) zu unternehmen versucht.

So hat Nietzsche seinen eigentlichen Standort jenseits von Gut und Böse bestimmt. Darum war er "«der erste Immoralist»" (S. 377, 386, 424)." (S. 281) Aber "Immoralist" bedeutet nicht "unmoralischer Mensch". Nietzsche

war kein unmoralischer Mensch, sondern er hat versucht, Gut und Böse nur vom dynamischen Gesichtspunkt des Willens zur Macht aus zu beurteilen. Nietzsche hat nämlich als Immoralist anstatt der christlichen Moral bzw. des christlichen Wertsystems sein eigenes neues Wertsystem zu schaffen versucht.

Kurz : für Nietzsche waren der Tod Gottes und die Lügenhaftigkeit der Lehre des Christentums, wie gesagt, selbstverständlich. Im Gegensatz dazu waren die Wirklichkeit der Welt und die Wirklichkeit des Menschen, die er begriffen hat, geradezu der Wille zur Macht. Dann hat er auf Grund dieses Willens zur Macht die Welt und den Menschen neu auszulegen versucht. Aber dazu mußte er zunächst die sogenannte christliche Moral anhand der falschen Lehre des Christentums neu auf Grund des Willen zur Macht angreifen und ablehnen. "Was aber ist das schlechterdings Unerträgliche, das eindeutig Verderbliche, das Nietzsche in der christlichen Moral — und in ihr als dem heimlichen Wesen aller Moral als Erster entdeckt zu haben und mit letzter Entschiedenheit bekämpfen zu müssen meint ?" (S. 285) Mit anderen Worten : Was erschien im Christentum für Nietzsche "als letzter Feind" (S. 285) ? Es war nämlich der Gedanke des Christentums, der "Zarathustra, Dionysos, dem einsamen, edlen, starken, stolzen, natürlichen, gesunden, wohlgeratenen, anständigen, dem vornehmen, dem Übermenschen einen ganz anderen konkreteren Typus Mensch entgegengesetzt hat und mit dem unverschämten Anspruch, dies sei der allein wahre Mensch, leider bisher mit Erfolg immer wieder entgegengesetzt : den kleinen Mann, den armen Mann, den kranken Mann, nicht den starken, sondern den schwachen, nicht den Bewunderung, sondern den Mitleid erregenden Mensch, nicht den einsamen, sondern den Massenmenschen, das Herdentier." (S. 285) War die Auffassung Nietzsches aber in diesem Punkt richtig ? Nein, er hat hier einen entscheidenden Fehler gemacht. Nietzsche, der Immanuel, Gott mit uns, aus den Augen verloren und an dem Willen zur Macht festgehalten hat, hat die dem Christentum eigene Paradoxie unbedingt nicht verstanden. Aber obwohl das Christentum für Nietzsche "das bisher größte Unglück der Menschheit" (S. 285) war, hat es wirklich die Wahrheit der Menschheit genau ausgedrückt ; die Menschen, die Gott absolut gehorsam sind, und in diesem Sinne die kleinen, armen, kranken und schwachen Menschen, eben sie sind aufgrund der Macht Gottes paradoxerweise die großen, reichen, gesunden und starken Menschen. Noch weiter gesagt, ist die direkte Positivität keineswegs die wahre Positivität. Der Mensch kann seine Positivität erst dann wirklich zeigen, wenn er ganz und gar passiv für Gott mit ihm und den übrigen Geschöpfen außerhalb von ihm ist, die diesem Gott unumkehrbar ausdrücken. Denn der Mensch ist nicht einfach das abstrakte Subjekt, sondern als das absolut bestimmte eo ipso selbstbestimmende Wesen geradezu nichts anderes als das objektive Subjekt.

Für Nietzsche, der den Willen zur Macht verherrlicht hat, war das Leid nur das Zeichen einer unbedingt zu überwindenden Schwäche. Aber das ist für das Christentum nicht der Fall. Das Leid ist das, was die Sünde des Menschen unvermeidlich begleitet. Deswegen kann der Mensch sein Leid überwinden, nur indem er Gott absolut gehorsam ist und es, wie es ist, auf sich nimmt. Aber hier müssen das Leid und der Schmerz eindeutig unterschieden werden. Der Schmerz ist nicht nur für den endlichen Menschen eigentlich natürlich, sondern auch für seine Lebenserhaltung unentbehrlich. Außerdem kann der Mensch nur durch diesen Schmerz am Schmerz Gottes teilnehmen. Aber diesen Schmerz verändert der Mensch durch die Sorge im Reflexionsbewußtsein ins Leiden. Eben hiermit, nämlich mit diesem Reflexionsbewußtsein hat die Sünde des Menschen es m. E. wahrscheinlich tief zu tun.<sup>(15)</sup>

Nun sind Goethe, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herder, Schleiermacher, Feuerbach und Strauß (S. 286/287) heimliche Vertreter der Humanität ohne den Mitmenschen, die dem absoluten Individualismus Nietzsches vorangegangen sind. Aber sie sind "doch auch positiv lange nicht weit genug gegangen, lange nicht konsequent genug gewesen!" (S. 287) In diesem Sinne sollte man als echte Vorläufer Nietzsches Stirner und Dostojewsky anführen. Jener hat den Einzigen ohne den Mitmenschen als wahren Menschen angesehen. Und dabei war es nur seine eigene einsame Macht, die diesen Einzigen begründen konnte.<sup>(16)</sup> Dieser hat andererseits die absoluten Individualisten, die sich radikal gegen Gott auflehnen, hervorgebracht. Und sie wollten auch ihr Wesen nur auf ihre eigene Macht stützen.<sup>(17)</sup> Kurz: Der Gedanke, der Gott verneint, kann nicht vermeiden, zum absoluten Individualismus zu kommen, wenn er durchaus vertieft wird. Und zwar sieht er dabei eben die eigene Macht als echten Grund des Menschseins an.

So kritisiert K. Barth schließlich Nietzsche im folgenden: "Das Christentum stellt ja dem Übermenschen den Gekreuzigten vor Augen. . . ; Dionysos-Zarathustra könne sich selbst nicht erlösen, und dieser — dieser allein — der Gekreuzigte, sei auch sein Erlöser. . . Eben dieser Gekreuzigte sei Gott selber, und also sei Gott selber nur für die, die zu seinen Heer gehören. . . Nun ist Alles wieder da, was gerade die Einsamkeit stört und aufhebt. Nun ist gerade der Mitmensch, dem Zarathustra entflohen war, oder dem er gerade nur noch Hammer sein wollte, wieder da." (S. 288) Aber diese Kritik Barths an Nietzsche ist nicht notwendig gültig. Denn Nietzsche erkennt ursprünglich nicht den Gekreuzigten als Gott an. Es gilt nicht nur für Nietzsche, sondern auch für die heutigen Menschen überhaupt. Deswegen, um Nietzsche mit Recht zu kritisieren, muß man die Christologie, die Person Jesu Christi selbst, der

wahrer Gott und wahrer Mensch genannt wird, wieder neu und radikal erforschen. Umgekehrt gesagt, hat die Kritik Nietzsches am Christentum als negatives Moment dazu eine sehr wichtige Bedeutung.

Hier spielt die wissenschaftliche Intelligenz heute eine große Rolle. Deshalb muß auch das Christentum heute wissenschaftlich werden. Mit anderen Worten muß die Gotteserkenntnis des Christentums sachlich, objektiv und logisch werden. Gott-Immanuel ist unumkehrbar die Selbstidentität mit dem Menschen und darum ist er das wahre Objektive. Und zwar ist im Verhältnis zwischen diesem Gott und dem Menschen die ursprüngliche Logik enthalten. Die Erkenntnis dieses Gottes kann daher sachlich, objektiv und logisch werden. Für die Menschen, die an diesen Gott-Immanuel glauben, ist der Spalt zwischen dem Glauben und dem Wissen eigentlich unmöglich. Aber dieses Problem erkläre ich hier nicht weiter.

### 3. Die Bestimmung der Humanität in der theologischen Anthropologie

#### 3.1. Die weiteste Bestimmung der Humanität

K. Barth formuliert als die weiteste Bestimmung der Humanität im folgenden: "Die Humanität jedes Menschen besteht in der Bestimmtheit seines Seins als Zusammensein mit dem anderen Menschen." (S. 290) Anders gesagt bedeutet "Bestimmtheit" des menschlichen Seins, daß der Mensch "von Gott für Gott, als dieses Geschöpf Gottes für die Bundesgenossenschaft mit Gott geschaffen ist." (S. 290) "Diese gleichnishafte Bestimmtheit des menschlichen Seins ... ist die Humanität." (S. 290/291) Es ist dabei die Humanität Jesu, die das Kriterium ist. "Nur die Humanität Jesu kann schlechthin erschöpfend und ausschließend als ein Sein für den Menschen beschrieben werden." (S. 291) Das heißt: in der Humanität Jesu besteht nicht ein einfaches Füreinander bzw. eine einfache Reziprozität, sondern das "unumkehrbare «Für»" (S. 291). Also kurz: "Die Grundform der Humanität, die schöpfungsmäßige Bestimmtheit des menschlichen Seins im Lichte der Humanität Jesu ... ist das Zusammensein des Menschen mit dem anderen Menschen." (S. 291)

Für K. Barth ist die Humanität Jesu das absolute Kriterium, die Humanität der anderen Menschen zu beurteilen. Denn bei ihm ist der

Mensch Jesus ganz und gar ohne Unterschied der Sohn Gottes Christus. Aber eben dieser Punkt ist die Zweideutigkeit seiner Theologie, wie ich es schon gezeigt habe. Im Gegensatz dazu ist in der Immanuel-Theologie Takizawas, die Jesus und Christus eindeutig unterscheidet und so Jesus als den vollkommensten Ausdruck Christi auf der Erde ansieht, Jesus zwar das Zentrum und Kriterium aller Menschen, aber das Verhältnis zwischen der Humanität Jesu und der der anderen Menschen ist relativ in dem Sinne, daß jeder wesentlich der Mensch, der die ganz gleiche Humanität wie Jesus hat, werden kann.

Der Mensch ist m. E. das Wesen, das in seiner radikalen Freiheit zur Liebe bestimmt ist. Dabei bedeutet die Liebe, daß der Mensch den Mitmenschen voraussetzt und ihm dient, damit er das eigentliche Selbst wird. Deswegen ist die Humanität des Menschen sicher das Zusammensein mit den anderen Menschen. Und da eben Jesus die vollkommene Liebe an sich war, ist die Humanität Jesu natürlich das Vorbild der Humanität der anderen Menschen.

Nun, in den folgenden Abschnitten analysiert K. Barth den Satz «Ich bin». Denn er hat bisher diesen Satz zwar als “das Axiom jener «Humanität ohne den Mitmenschen»” (S. 291) benutzt, denkt ihn aber andererseits als “ein Bekenntnis des Menschen Jesus.” (S. 291) K. Barth versucht diesen Punkt noch weiter zu erklären. Dabei beginnt er mit der Analyse des «Ich».

K. Barth begreift «Ich» nicht in einer Einsamkeit, sondern in einer “Unterscheidung” und “Beziehung” (S. 292). Diese “Unterscheidung” bedeutet hier, daß das «Ich» einen Anderen nicht als einfach objektiviertes, sondern als selbstständiges Wesen ansieht. Dieser Andere ist darum “nicht Ich, aber auch nicht Es, nicht irgendein Gegenstand, sondern ein solcher, der meine Ankündigung «Ich» entgegennehmen, sie würdigen und verstehen kann, weil er sich mir in derselben Weise anzukündigen in der Lage ist.” (S. 292) So unterscheidet das «Ich» sich selbst von diesem Anderen. Aber eben dadurch “setze ich voraus, bejahe und vollziehe ich, soviel an mir liegt, auch die Beziehung zu ihm” (S. 292) Diese Beziehung ist die Beziehung “zu ihm als meinesgleichen.” (S. 292) In dieser Beziehung also bestehen das «Ich» und der Andere “in demselben Raum.” (S. 292) “Mein Raum (ist) nicht nur der meinige, sondern auch der seinige.” (S. 292)

Anders gesagt unterscheidet das «Ich» mich selbst ausdrücklich von einem Anderen : Diese beiden sind keineswegs vereint. Aber andererseits ist das «Ich» mit ihm “in demselben Raum”. In diesem Sinne sind diese beiden untrennbar. Eine solche Beziehung von «Ich» und einem Anderen ist nichts anderes als eine Beziehung von «Ich» und «Du». Wenn ich mich selber mit Recht als «Ich» erkenne, d. h. wenn ich mir nicht einfach als einsames «Ich»,

sondern als das Wesen, das zuerst mit Gott und also notwendig mit anderen Dingen und Mitmenschen ist, bewußt bin, dann kann das «Ich» nicht existieren, ohne den anderen als «Du» anzureden. Denn “habe ich «Ich» gesagt und also zu einem Anderen «Du» gesagt, dann habe ich ihn eben damit ermächtigt, eingeladen und aufgefordert, mir wiederum «Du» zu sagen.” (S. 292)

Diese Beziehung zwischen «Ich» und «Du» ist daher gerade die Beziehung der Liebe, da die Liebe eben nichts anderes als eine Unterscheidung voraussetzende Beziehung ist. Die Liebe ist nämlich in einer vollkommenen Gestalt eine Beziehung, in der zwei Individuen, die voneinander unabhängig sind, einander dienen. Anders gesagt ist sie die Beziehung, in der das «Ich» dem eigentlichen Selbst eines Anderen dient oder noch besser gesagt einem Anderen dient, damit er ein eigentliches Selbst wird.

Kurz : das Selbstbewußtsein des «Ich» ist nicht einfach das Selbstbewußtsein in einer Einsamkeit, wenn es tief und genau ist. Das «Ich», dessen ich mir richtig bewußt bin, ist immer das «Ich» in der Beziehung auf Gott-mit-mir, Immanuel, und zugleich das «Ich» in der Beziehung auf anderes «Ich», das mit diesem Immanuel seinerseits in Beziehung steht. «Ich» bedeutet darum das «Ich», das sich notwendig auf Gott und «Du» bezieht. Mit anderen Worten ist das «Ich» die subjektive Existenz, die sich bewußt ist, daß sie mit Gott und «Du» ist. Es ist nämlich das Wesen, das ganz autonom von allem in der Welt und zwar verantwortlich vor Gott für Gott und auch für alle Geschöpfe ist. Im Gegensatz dazu ist das «Du» eine andere subjektive Existenz ebenso wie das «Ich». Es ist nämlich der Andere als “«Etwas wie ich».” (S. 292) Also sind diese beiden in der Liebe verbunden.

### 3.2. Die Humanität als Begegnung mit dem Mitmenschen

Nun beginnt K. Barth das «Ich bin» zu betrachten. “Was heißt . . . «Ich bin» ? ” (S. 293) «Ich bin» nur im Umgang mit dem «Du». Und dieses «Ich bin» ist “kein leere, sondern eine erfüllte Wirklichkeit.” (S. 294) “«Ich bin» — das wirkliche, das erfüllte «Ich bin» — ist also zu umschreiben : Ich bin in der Begegnung.” (S. 295) «Ich bin» nämlich das Wesen in der Begegnung mit dem «Du».

Die Begegnung entsteht erst dann, wenn zwei Personen ganz voneinander unabhängig und zwar nur unter gleichberechtigten Bedingungen, “in demselben Raum”, sind. Sie ist daher eine Wechselbeziehung. Es gibt kein «Ich» ohne «Du» und auch kein «Du» ohne «Ich». In dieser Begegnung ist deswegen ein “Sein und Setzen” für eine andere Person “nicht einfach Außenwelt.” (S. 295) So bestimmt K. Barth aufs neue die Humanität des menschlichen

Seins: "Diese seine totale Bestimmtheit als Sein in der Begegnung mit dem Sein des Du, als Sein mit dem Mitmenschen, als Mitmenschlichkeit." (S. 296) Also heißt das "Zusamensein mit dem anderen Menschen" (S. 290) schließlich "Sein in der Begegnung mit dem Sein des Du." Und auch der Mitmensch bedeutet nicht einfach den Anderen, sondern im wesentlichen eben das «Du».

Bei K. Barth gibt es zwei Arten der Begegnung: Eine ist die Begegnung des Menschen mit dem anderen Menschen, der nicht Jesus ist. Die andere ist die Begegnung "zwischen dem Menschen Jesus und uns anderen Menschen." (S. 296) Die erste Begegnung ist eine Wechselbeziehung. Dagegen ist die zweite Begegnung die absolute unumkehrbare Beziehung, weil Jesus Mensch und zugleich Gott ist. Deshalb können die Menschen in diesem Fall, obwohl sie Jesus als ihrem Vorbild nachfolgen können und auch dürfen, die ganz gleiche Humanität wie Jesus unbedingt nicht bekommen. Das bedeutet nämlich, daß der Mensch das eigentliche Selbst an sich absolut nicht werden kann, da eben Jesus als wahrer Mensch nichts anderes als das eigentliche Selbst ist. K. Barth spricht also nur von "der Entsprechung und Ähnlichkeit zwischen dem Menschen Jesus und uns anderen Menschen" (S. 296). Insofern ist seine Anthropologie ein bißchen pessimistisch. Diese Meinung K. Barths bezieht sich auf die Zweideutigkeit seiner Erfassung Jesu Christi, wie ich es schon gezeigt habe.

Die Erlösung bedeutet übrigens nicht einfach die Vergebung der Sünde bzw. die Rechtfertigung. Der Begriff dieser Erlösung ist noch negativ. Sie muß positiv bedeuten, daß der Mensch durch die Vergebung seiner Sünde bzw. die Rechtfertigung sein eigentliches Selbst wieder zurückbekommen kann. Gerade von dieser Möglichkeit aus entsteht die echte neue Hoffnung des Menschen. Aber dazu muß man Jesus und Christus offenbar unterscheiden.

Nun fängt K. Barth an, "den Gehalt dieser Begegnung" (S. 296) zu erklären. «Ich bin», indem ich mir dessen bewußt bin, daß ich mit Gott bin und mich zugleich zu Dir verhalte, der du mit "demselben Gott" (S. 297) bist. Dabei sind «Ich», «Du» und Gott je unvermischt, nämlich eindeutig unterschieden. Die verschiedenen «Ich» sind daher nicht unmittelbar kontinuierlich, sondern sie sind je in der ganzen Einsamkeit. Aber obwohl sie so in der ganzen Einsamkeit sind, begegnen sie sich durch denselben Gott als das «Ich bin» und «Du bist». Mit anderen Worten: das menschliche Sein ist "kein in sich selbst



ruhendes, sondern ein sich selbst bewegendes, ein tätiges, ein handelndes Sein, kein esse, sondern ein *existere*." (S. 297) Als solches ist das menschliche Sein ein geschichtliches Sein, indem es sich handelnd und verantwortlich zu Gott und zugleich zu anderen Menschen und Dingen verhält. Also "als zwei Geschichten begegnen sich das «Ich bin» und das «Du bist»." (S. 297) Eben dadurch bekommt "ihr Sein" "diese menschliche, humane Art." (S. 297)

### 3.3. Die Kategorien der Begegnung

Die Humanität des menschlichen Seins ist der Grund für die verschiedenen Dinge, die in der Oberflächlichkeit des menschlichen Lebens geschehen. Deswegen ist diese Humanität das Kriterium, an dem man diese verschiedenen Dinge des menschlichen Lebens mißt. Es ist nicht wahr, daß sie an sich "«adeln»" (S. 298). Diese Humanität ist die Realisierung der Begegnung vom Menschen und Mitmenschen. Also will K. Barth diese Begegnung noch ausführlicher erklären, indem er die folgenden vier Kategorien dieser Begegnung unterscheidet : 1. die Offenheit, 2. das gemeinsame Gespräch, 3. der gegenseitige Beistand, 4. die Freiheit.

#### 3.3.1. Die Offenheit

Zunächst formuliert K. Barth die Begegnung etwas allgemeiner : "Sein in der Begegnung ist ein Sein in der Offenheit des Einen zum Anderen hin und für den Anderen." (S. 300) In dieser Offenheit begegnen Ich und Du einander als ganze Existenz. Und zwar existiere ich da nicht nur für mich, sondern auch für dich und andererseits existierst du auch nicht nur für dich, sondern auch für mich. "Diese doppelseitige Offenheit ist das erste Moment der Humanität." (S. 300)

"Wo Offenheit waltet, da beginnt Humanität Ereignis zu werden." (S. 301) Bei K. Barth ist die Humanität daher nicht etwas Statisches, dem Menschen Angeborenes, sondern "Ereignis", das geschieht, indem der Mensch sich von sich selbst her für das vorher bestimmte Wesen entscheidet und es wählt.

Die Offenheit als das erste Moment der Humanität wird durch die Augen verwirklicht. Also sagt K. Barth : "«Sein in der Begegnung», das ist 1. ein solches Sein, in welchem der Eine dem Anderen in die Augen sieht. Das ist nämlich der humane Sinn des Auges : daß der Mensch dem Menschen Auge in Auge sichtbar werde." (S. 209) Die Begegnung wird somit zuerst durch



die Augen ermöglicht. Das heißt : der Mensch sieht und anerkennt zunächst durch seine Augen den Anderen als Anderen ; das bedeutet gleichzeitig, daß er eben von diesem Anderen gesehen und anerkannt wird. Schlechthin gesagt, indem der Mensch den Anderen sieht, läßt er sich zugleich von diesem Anderen sehen oder umgekehrt gesagt, indem der Mensch sich von dem Anderen sehen läßt, sieht er zugleich diesen Anderen. "Beides miteinander ist der volle humane Sinn des Auges und seines Sehens." (S. 300) Das Verhältnis zwischen Ich und Du entsteht somit in der Wechselbeziehung vermittelt ihrer Augen.

Die Zweisamkeit, die da entsteht, wo der Mensch dem Anderen direkt und sichtbar begegnet und die Teilnahme, die man einander ganz schlicht damit gewährt, daß man sich sieht und sehen läßt — "diese Zweisamkeit und Teilnahme ist der erste und unentbehrliche Schritt in der Humanität, ohne den alle folgenden nicht getan werden können." (S. 301) Mit anderen Worten : Der Augenblick, wo der Mensch und der Mensch einander in die Augen blicken und sich gegenseitig entdecken, "ist gewissermaßen die Wurzelbildung aller Humanität, ohne die alles Weitere unmöglich wäre" (S. 301) ; und zwar wird "gerade diese Wurzelbildung der Humanität . . . genau genommen immer nur in der Zweisamkeit, wortwörtlich Auge in Auge zwischen Ich und Du geschehen können." (S. 301)

So zitiert K. Barth Matth. 6, 22f.: " «Das Auge ist das Licht des Leibes. Wenn nun dein Auge lauter ist, dann wird der ganze Leib hell sein. Wenn aber dein Auge unlauter ist, so wird der ganze Leib finster sein. » . . . « Wenn nun das Licht in dir Finsternis ist, wie groß wird die Finsternis sein! » " (S. 302) "Das Auge", von dem hier geredet wird, heißt zwar das leibliche Auge, gemeint ist aber eigentlich das geistige Auge. Dieses geistige Auge nimmt Gott zugleich mit Ich und Du war. Wenn dieses Auge daher lauter ist, dann ist "der ganze Leib", d. h. die ganze subjektive Existenz des Ich vermittelt dieses Gottes in der Begegnung mit Du. Wenn dieses Auge hingegen unlauter ist, so ist "der ganze Leib", d. h. die ganze subjektive Existenz des Ich in der Einsamkeit, indem sie diesen Gott verliert. Deshalb ist es eben dieser Gott, d. h. Gott mit uns, der die Begegnung zwischen Ich und Du ermöglicht.

### 3.3.2. Das gemeinsame Gespräch

Damit die Begegnung zwischen Ich und Du wahrhaft möglich wird, müssen sie einander verstehen. Dazu ist erstens eine solche Begegnung nötig, in der der Mensch den Anderen durch Augen sieht und sich von ihm sehen läßt, wie soeben gesagt. Aber diese "Offenheit allein ist noch keine Bürgschaft dafür, daß Ich dich erreiche, Du mich erreichst, eine wirkliche Begegnung also

stattfindet." (S. 302) Denn in diesem Fall gibt der Eine dem Anderen noch keine Gelegenheit, selbst kundzugeben, wer und was er ist, und umgekehrt kann er diesen Anderen nur unter seinen eigenen Gesichtspunkten bzw. nur nach seinen eigenen Maßstäben vernehmen und beurteilen; d. h. er ist ganz ohnmächtig, nicht nur sich selbst dem Anderen richtig bekannt zu machen, sondern auch diesen Anderen wahrhaft zu verstehen. Insofern ist die echte Begegnung nicht schon möglich in der Begegnung durch Augen, d. h. daher Offenheit, Sehen und Gesehenwerden, weil "der Eine für den Anderen, der Andere für den Einen (dann) zunächst ausschließlich existiert." (S. 303) In dieser Begegnung ist es darum möglich, daß zwei subjektive Existenzen, die voneinander unabhängig sind, nicht einander begegnen, sondern daß der Eine den Anderen sozusagen nur als objektives Vorhandensein behandelt. Und zwar kann sogar der Grenzfall in dieser Begegnung geschehen, daß entweder der Eine oder der Andere oder auch beide nicht davon befreit werden, in diesem Verkehr als «Mensch ohne Mitmensch» dazustehen. "Eben hier muß die Sprache eingreifen: der menschliche Gebrauch des Mundes und der Ohren. Humanität als Begegnung muß zum Ereignis der Sprache werden." (S. 303) Also besteht "das Sinn in der Begegnung 2. darin, daß man miteinander redet, aufeinander hört. . . . Das ist der humane Sinn der Sprache." (S. 302) Das heißt: Die Begegnung zwischen Ich und Du vertieft sich mehr, indem sie miteinander reden, aufeinander hören und dadurch einander noch besser verstehen.

"Es geht (also) für das Ich darum, sich dem Du gegenüber auszusprechen. Gesprochenes, von mir gesprochenes Wort ist meine aktive Selbstkundgabe zum Du hin, mein spontanes Überschreiten der notwendigen Grenz meines bloßen Sichtbarseins für den Anderen." (S. 304) Vermittels der Sprache öffne ich mich selbst dem Anderen gegenüber. Mit anderen Worten: indem ich mich dem Du gegenüber ausspreche, gebe ich dem Du meine Selbstinterpretation und helfe dem Du denken, wer und was ich bin. Das Du kann also sein Bild von mir mit meiner Selbstinterpretation vergleichen. Aber ich spreche mich dabei nicht in erster Linie aus, um mich gegen Fehler des Bildes, das der Andere von mir hat, zu wehren, sondern "der Sinn dessen, daß ich mich dem Anderen gegenüber ausspreche, besteht darin, daß ich ihm diesen Beistand schuldig bin." (S. 304) Echte Aussprache ist daher das Wort, womit ich mich dem Anderen gegenüber nach besten Wissen und Gewissen möglichst genau kundgebe. Eben durch diese Aussprache kann ich das Du erst nehmen. Außerdem finde ich mich so mit dem Du zurecht.

"Es geht aber für das Ich weiter darum, auch die Aussprache des Anderen zu vernehmen. Gehörtes, vom Du her gehörtes Wort ist dessen aktive Selbstkundgabe zu mir hin. Auch der Andere will jetzt die Grenze des bloßen

Sichtbarseins überschreiten." (S. 305) Das, was ich soeben gesagt habe, gilt gleichzeitig auch für den Anderen. Nämlich auch der Andere öffnet vermittelt des Wortes sich selbst. So lädt er nun mich ein und hilft mir, mein Bild von ihm mit seiner Selbstinterpretation zu vergleichen und es zu verbessern. "Ihn in diesem Sinn vernehmen, aufnehmen, das heißt : ihn hören." (S. 305) Allerdings ist es dabei Voraussetzung, daß er sich selbst mir gegenüber ernst ausspricht.

Das Ich und das Du geben sich deshalb gegenseitig einander kund und sind zugleich bereit, die Selbstkundgabe des Partners zu nehmen. Das ist die doppelte Offenheit in der neuen Dimension. "Es geht (also) für das Ich nicht nur darum, sich selbst auszusprechen, sondern zugleich darum, das Du anzusprechen. Gesprochenes, von mir gesprochenes Wort ist meine Mitteilung an das Du." (S. 306)

K. Barth erklärt diesen Punkt noch genauer. Ich bin nämlich für den Anderen "der Inbegriff eines Objektiven, dessen er als Subjekt bedürftig ist, das ihm aber zunächst unzugänglich, das für ihn zunächst in meiner Gestalt verborgen ist." (S. 306/307) Deswegen muß er mich erkennen ; eben darum bin ich es ihm schuldig, mich ihm erkennen zu lassen. "Ich habe ihm das, was ihm, solange er mich bloß sieht, unbekannt bleiben müßte, ich habe ihm mein ihm Neues, Anderes vertraut zu machen. Das ist der Sinn des Wortes als Anspruch des Einen an den Anderen." (S. 307) Mit anderen Worten : Anreden heißt Eintritt des Einen in die Seinssphäre des Anderen. Das heißt : ich rede ihn an, damit ich ihn darauf aufmerksam mache, daß er gerade mich braucht. Aber es fragt sich, ob er dieses verstehen kann. Denn er versteht nicht notwendig, daß ich ein seiner bedürftiges Objekt bin.

"Es ist also dann ein humaner Anspruch, wenn ich dem Anderen, indem ich ihm zumute, mich anzuhören, etwas für ihn selbst Entscheidendes zu geben habe." (S. 308) So ist es die humane Pflicht und Schuldigkeit des Einen, daß er den Anderen in dieser Weise anredet. Wenn man deswegen aus einem persönlichen Bedürfnis heraus den Anderen anredet, dann ist es keineswegs die echte Anrede. Sondern ich muß dem Anderen das, was er bestimmt wissen muß, aber noch nicht weiß, bis ich es ihm sage, sagen, bieten und mitteilen. Denn er begegnet mir als Mensch und ich muß auch ihn als Mensch ernst nehmen.

"Nun geht es aber für das Ich wiederum darum, daß es seinerseits auch den Anspruch des Du vernehme. Gehörtes, vom Du her gehörtes Wort, ist dessen Mitteilung an das Ich." (S. 308) Ich darf den Anderen nicht bloß von außen sozusagen als Gegenstand betrachten, da er sozusagen von mir von innen gesehen werden will. Eben deshalb spricht er sich selbst mir gegenüber nicht nur aus, sondern er redet mich auch an. "Das ist . . . der Sinn seines

Anspruchs und der mir durch seinen Anspruch gemachten Zumutung." (S. 309) Hier geht es ganz und gar um mich selbst, weil ich keineswegs Ich sein kann, insofern ich ihn nicht anhöre und seinen Anspruch nicht vernehme.

Aber man muß den Anspruch des Du auch von einer anderen Seite sehen. Wenn der Andere, der mir ein Objekt ist, nur objektiv ist und bleibt, versinke ich in der Lebensnot. Gerade um diese meine eigene Lebensnot zu beheben, redet er mich an. Wenn der Andere mir also zumutet, ihn anzuhören, so geschieht dies nicht nur für ihn selbst, sondern vielmehr für mich. Solange ich diesen Punkt nicht verstehe, höre ich noch nicht menschlich. "Das menschliche Hören des Anderen geschieht unter der Voraussetzung, daß ich selbst ein geschlagener Mann wäre, wenn ich es unterlassen könnte, ihn zu hören, und zwar ernstlich zu hören." (S. 310)

K. Barth faßt schließlich das gemeinsame Sprechen und Hören im folgenden zusammen: "Es hängt also ... für den humanen Sinn der Sprache, des menschlichen Mundes und des menschlichen Ohres alles daran, daß der Mensch und der Mitmensch miteinander reden und aufeinander hören, daß die Aussprache und die Ansprache zwischen Ich und Du eine gegenseitige ist." (S. 310) Aber auch wenn zwei Menschen sehr offen, eingehend und eifrig, oder sehr aufmerksam und gespannt zusammen reden bzw. aufeinander hören, kann es sein, daß sie schließlich immer aneinander vorbeireden oder vorbeihören. In diesem Fall existieren nur zwei Monologe. "Aus zwei Monologen kann nun einmal kein Dialog werden. Es beginnt der Dialog und damit die Menschlichkeit der Begegnung von Ich und Du dann und erst dann, wenn das hinüber und herüber gesprochene Wort zum Mittel wird, je den Anderen zu suchen, dem Anderen zu helfen." (S. 310/311)

### 3.3.3. Der gegenseitige Beistand

"Das Sein in der Begegnung besteht 3. darin, daß man einander in der Tat seines Seins gegenseitig Beistand leistet." (S. 312) Das heißt: "Wenn Ich und Du sich wirklich sehen, wenn Ich und Du miteinander reden und aufeinander hören, dann ist es unvermeidlich, daß sie sich eben damit gegenseitig rufen, zur Tat rufen. Es geht jetzt, auf dieser höheren Stufe, um den humanen Sinn des menschlichen Handelns." (S. 312) Das menschliche Handeln geschieht, wenn der Eine den Ruf des Anderen vernommen hat, und wenn er seinerseits dem Anderen gerufen hat und immer wieder rufen muß. Es ist, wenn auch egoistisches Handeln, dann menschlich, wenn es dem Ruf dient, der von dem Du an das Ich ergeht. Schlechthin ausgedrückt ist das menschliche Handeln also das Handeln in der Begegnung von Ich und Du. Nämlich es

ergibt sich, wenn das Ich vom Du gerufen wird, und zwar wenn das Ich selbst zugleich auch das Du anruft.

Die menschliche Gemeinschaft besteht im gegenseitigen Handeln von Ich und Du. Noch genauer gesagt: "Sie verwirklicht sich konkret darin, daß wir einander in der Tat unseres Seins gegenseitig Beistand leisten." (S. 313) Das menschliche Handeln ist darum ein Handeln, in welchem Ich und Du sich Beistand leisten und Beistand voneinander empfangen.

Es bedeutet die ganze Endlichkeit des Menschen, daß er das Geschöpf Gottes ist. Eben deswegen ist jeder Mensch gar kein autarkes, sondern dazu bestimmtes Sein, Beistand des Mitmenschen zu bedürfen und zugleich ihm Beistand zu gewähren. "Gott allein und der Mensch Jesus als Gottes Sohn ist ohne dieses Bedürfnis, bedarf keines Beistandes. ... Menschlichkeit für uns aber besteht darin, daß wir des gegenseitigen Beistandes bedürfen und fähig sind." (S. 314)

Wenn Jesus auch Gottes Sohn ist, ist er das zeitlich und räumlich beschränkte Sein, solange er gleichzeitig der Mensch ist. Insofern ist es unmöglich, daß er gar keines Beistandes bedarf. Gerade in diesem Punkt besteht die Zweideutigkeit K. Barths im Bezug auf die Christologie. Dieses wollen wir noch ausführlicher erklären. Er sagt: "Daß der Mensch Jesus, indem er er selbst ist, im strengsten Sinn für uns ist, für uns lebt, die Verantwortung für uns übernimmt, das hat er, indem er als Gottes Sohn in der Macht Gottes des Schöpfers handelt, vor uns voraus, das ist sein Privileg, darin kann ihm kein anderer Mensch gleich kommen." (S. 314) Bei K. Barth können die anderen Menschen somit die gleiche Humanität wie der Mensch Jesus weder wirklich noch auch wesentlich haben. Wenn das so ist, was bedeutet die Erlösung? Für ihn ist die Erlösung zumindest in dieser Welt unmöglich, denn die Sündesvergebung ist nichts Anderes als die negative Seite der Erlösung. Wenn wir die echte Humanität, d. h. die gleiche Humanität wie der Mensch Jesus realisieren, nur dann werden wir in Wahrheit erlöst. Wenn wir hingegen im Jenseits nach dem Tod oder am Ende der Geschichte bzw. der Welt die wahre Erlösung erhoffen, dann bedeutet dies, den metaphysischen Charakter des Christentums im schlechten Sinne zu bejahen. Wir können heute diesen metaphysischen Charakter des Christentums nicht mehr anerkennen.<sup>(20)</sup> Und es sollte auch die Absicht K. Barths sein, das Christentum seines metaphysischen Charakters zu entkleiden. Aber dennoch scheint es mir nicht, daß er diese seine Absicht wahrhaftig realisiert habe. Und das bezieht sich vielleicht darauf, daß er den Menschen Jesus und den ewigen Gott Christus nicht eindeutig unter-

schieden hat.

Wiederum : die Begegnung zwischen Menschen und Mitmenschen geschieht vermittelt der gegenseitigen Hilfe bzw. des gegenseitigen Beistandes. Der Mensch kann nämlich ohne Beistand des Mitmenschen nicht leben. Aber als solcher ist der Mensch doch in Wahrheit menschlich. Der Mensch, der so tut, als ob er autark sei, der nach dem Beistand des Mitmenschen nicht rufen will, ist nicht wirklich menschlich. Ich bin nur echtes Ich, indem ich den Beistand des Du empfangen. "Ich habe den Beistand des Du so nötig wie der Fisch das Wasser." (S. 315) Daß ich den Beistand des Du suche, bedeutet aber zugleich, daß das Du das Recht hat, meinen Beistand zu erwarten. Wenn das Du daher bei mir Beistand sucht, dann darf ich dem Du nicht ausweichen, sondern ich bin verpflichtet dazu, ihm genug Beistand zu leisten. Nur dann kann ich echt menschlich sein. Mit anderen Worten : Versage ich dem Du meinen Beistand, so stoße ich nicht es, sondern mich selbst in die Unmenschlichkeit. "Meine Menschlichkeit hängt daran, daß ich mir dessen bewußt bin und bleibe, und daß mein Handeln durch das Bewußtsein bestimmt ist : ich selbst habe es nötig, so nötig, wie der Fisch das Wasser, dem Du meinen Beistand zu gewähren." (S. 317) Der Beistand ist also möglich erst als Wechselbeziehung zwischen Ich und Du.

Menschlich ist deshalb ein solches Handeln, in welchem der Eine dem Anderen nicht nur den Beistand leistet, sondern auch von ihm seine Hilfe erwarten kann. Aber wenn der Eine auch dem Anderen den Beistand leisten will, oder wenn er auch vom Anderen dessen Hilfe annehmen möchte, darf er nicht allzu sehr für den Anderen eintreten. Denn zwischen Menschen und Mitmenschen besteht ein nicht wegzunehmender eindeutiger Unterschied. Noch genauer gesagt ist der Mensch immanent gesehen unbedingt einsam. Als solcher ist der Mensch aber zugleich das Wesen, das für Gott und Mitmenschen die Verantwortung haben muß. Gerade diese seine Verantwortlichkeit verbindet trotz seiner Einsamkeit alle Menschen miteinander.

### 3.3.4. Die Freiheit

"Das Sein in der Begegnung besteht aber 4. darin, daß das ganze Geschehen, das wir bisher als die Grundform der Humanität beschrieben haben, unter dem Zeichen steht, daß es hinüber und herüber gerne geschieht. Also : daß man

sich gegenseitig gerne sieht und gerne voneinander sehen läßt, gerne miteinander redet und gerne aufeinander hört, gerne Beistand empfängt und gerne Beistand leistet. Man kann das die letzte höchste Stufe der Humanität nennen." (S. 318) Würde dieses "gerne" fehlen, dann müßten alle bis jetzt gegebenen Beschreibungen über die Grundform der Humanität "innerlich und eigentlich und also wesentlich doch unmenschlich sein." (S. 318) So versucht K. Barth abschließend, "dieses Innerliche und Eigentliche in das Bild des wirklichen, des menschlichen Menschen einzubeziehen und ... nach dem Geheimnis der Humanität" (S. 318/319) zu fragen. Wenn K. Barth nach dem Geheimnis der Humanität fragt, setzt er voraus: "sie ist die Humanität des Menschen, dessen Bestimmung darin besteht, Gottes Bundesgenosse zu sein." (S. 319) Schlechthin gesagt, daß der Mensch durch die obengenannten Formen der Begegnung schließlich den Anderen zur Gotteserkenntnis führt oder von ihm dorthin geführt wird, das ist das Wesen der Humanität.

"Des Menschen Sein in der Begegnung ist zwar eine Tatsache, sie ist die tatsächliche Situation, in der sich der Mensch befindet und der er sich auch äußerlich nicht entziehen kann, ohne sich seiner Natur zu entfremden." (S. 320) Aber ich bin niemals frei, "dem humanen Sinn meiner Augen, meines Mundes, meiner Ohren, meines Handelns und also meiner ganzen Beziehung zum Du, von deren positivem Gehalt wir nun gesprochen haben, gern oder auch ungern gerecht zu werden." (S. 320) Wenn ich gerne dem Du begegne, nur dann bin ich wahr menschlich. Deswegen wird die Echtheit der Begegnung von Ich und Du dadurch bestimmt, ob diese Begegnung durch das «gern» vermittelt wird oder nicht. Das Wesen der menschlichen Existenz besteht also darin, daß sie die Begegnung mit dem Du nicht ungern, sondern gern ermöglicht.

Mit anderen Worten: Humanität ist für den Menschen nicht etwas Zufälliges, worüber er verfügen kann, sondern etwas Notwendiges, bei dessen Verleugnung er nicht vermeiden kann, unmenschlich zu werden. "Sie gehört also nicht zu ihm. Sie ist nicht das Gesetz, das er sich selbst vorschreibt, indem er Mensch ist. Sie ist nicht die Freiheit, in der er schon den ersten Atemzug tut. Sondern seine erste, seine eigentliche Freiheit ist die merkwürdige Wahlfreiheit, in der er ihr als einem ihm von außen auferlegten Gesetz vielleicht gerne, vielleicht auch ungern gerecht wird. Er atmet zuerst in dieser Wahlfreiheit, nicht in der Freiheit, der Humanität gerne gerecht zu werden." (S. 321)

K. Barth unterscheidet hier mit Recht zwei Freiheitsbegriffe: "seine erste, seine eigentliche Freiheit" bzw. "die merkwürdige Wahlfreiheit" und "die Freiheit, der Humanität gerne gerecht zu werden." Nach



meiner Terminologie entspricht jene Freiheit der ursprünglichen Freiheit und diese Freiheit der konkreten schöpferischen Freiheit.

(21)

So ist die Humanität das Wesen des Menschen, das er sich selbst verwirklichen muß; sie ist nämlich nicht etwas, was dem Menschen a priori gegeben wird, sondern was der Mensch mit seiner Freiheit ermöglichen muß und darf. Das Wesen des Menschen ist darum das Wesen, das dazu bestimmt wird, sich selbst frei zu bestimmen. Dieses Wesen des Menschen ist die echte Humanität in der Begegnung von Ich und Du. "Es handelt sich (also) hier vielmehr um eine seinem Wesen immanente freie Selbstbestimmtheit des Menschen. . . Er ist Mensch, indem er gerne menschlich ist." (S. 321) Und zwar wenn der Mensch sich somit durch seine eigene Freiheit für sein Wesen entscheidet, dann ist diese Entscheidung transzendent gesehen keineswegs eine Zufällige, sondern gerade eine notwendige und natürliche Entscheidung. So formuliert K. Barth Humanität im folgenden: "Humanität ist die Realisierung dieses gerade in der menschlichen Freiheit begründeten, gerade in dieser Freiheit notwendigen Miteinander von Mensch und Mensch." (S. 324) Sie ist nämlich das notwendige Wesen des Menschen, das ihm in seiner eigenen, doch vom Schöpfer gegebenen Freiheit als das durch die Freiheit anzustrebende Ziel bestimmt ist. Als solche ist die Humanität die Realisierung des gerne, in dieser Freiheit bejahenden Miteinanders. Kurz: Dem Menschen ist von Gott seine eigene Freiheit geschenkt und er ist zugleich dazu bestimmt, durch diese Freiheit die Humanität zu realisieren.

"Der Mensch ist nicht der Mitmensch, aber er ist mit ihm." (S. 322) Dieses «mit» ist ursprünglich und wesentlich eine gegebene Tatsache und doch zugleich das «mit», das jedes Mensch freiwillig selbst realisieren muß. Da geschieht die Humanität. Und sie ist "das Gesetz des Schöpfers, das als solches dem Geschöpf allerdings auferlegt ist." (S. 323) Mit anderen Worten: "eben als sein, des Geschöpfes eigenes, d. h. von ihm selbst für sich selbst aufzurichtendes, als das Gesetz seiner eigenen Freiheit, ist ihm jenes Gottesgesetz gegeben, und nur indem es als solches gilt, gilt es genuin, im Sinn seines Gesetzgebers." (S. 323) Humanität ist also nicht das dem Menschen fremde, nur von außen auferlegte Gesetz, sondern das vom Schöpfer bestimmte und zugleich dem Menschen eigene Gesetz. "Indem er ihm so, als dem Gesetz seiner eigenen Freiheit gehorsam ist, realisiert er jenes «mit» — mit dem Mitmenschen, mit dem Du — nicht nur aus äußerer, sondern aus innerer Notwendigkeit und also gerne, also wirklich von sich aus. Es bekommt dann jenes Miteinander den Charakter des schlechthin Spontanen." (S. 323) Für K. Barth ist Gott, Christus, übrigens sozusagen nicht ein metaphysischer Gott, der irgendwoher und irgendwie wirkt, sondern konkreter und wirklicher Gott,



der jederzeit und überall in der Welt am Menschen wirkt. Eben deshalb konnte er die Humanität des Menschen somit richtig begreifen.

Es ist mir also nicht nur auferlegt, sondern ich bin stets zugleich bereit, in die Begegnung mit dem Du einzutreten. Anders gesagt ist das Du mir "in seiner ganzen Andersheit und Eigenheit" (S. 323) zugehörig und willkommen. "Die Begegnung mit dir ist mir (daher) dann gerade nicht die Begegnung mit einem mich störenden Fremden, sondern die Begegnung mit dem längst vermißten Gegenüber, ohne das ich selbst leer und nichtig dastehen würde." (S. 323) Mit anderen Worten: Kein Individuum ist jemals durch ein anderes zu ersetzen. Als solche Individuen treten Ich und Du in die Begegnung ein. Also bedeutet diese Begegnung nicht "Identitätsmystik", sondern "gegenseitige Begrenzung" und zugleich "gegenseitige Bestimmung." (S. 323) Und zwar indem der Mensch durch diese gegenseitige Bestimmung bestimmt ist, ist er frei. "Er ist er selbst, indem er in dieser Bestimmtheit ist." (S. 322)

So ist Humanität die freie Begegnung zwischen zwei voneinander unabhängigen Individuen. Umgekehrt gesagt ist irgendein Miteinander von zwei Individuen ohne diese Unabhängigkeit nicht die echte Begegnung und also auch nicht die Realisierung der Humanität. Wenn zwei Individuen voneinander nicht unabhängig sind, dann ist ihre Begegnung zu ihrer Vereinigung verfälscht. Die Begegnung von Ich und Du wird darum zur echten Begegnung nur unter der Voraussetzung ihrer "Einmaligkeit" und "Unersetzbarkeit." (S. 324) In diesem Sinne kann der Mensch im tiefsten und striktesten Sinne nicht ohne Mitmensch sein. "Humanität ist also die Realisierung jenes Miteinander dann und nur dann, wenn ich mich selbst in diesem Miteinander durchaus nicht verliere, sondern behalte, indem ich gerade mit dem Anderen zusammen mein eigenes Leben lebe, meine eigene Aufgabe und Verantwortung wahrnehme und also die Distanz zu ihm wahre und nicht überrenne." (S. 325)

Wie soeben gesagt, ist Humanität ein Ereignis, das da geschieht, wo der Mensch und der Mitmensch voneinander unabhängig sind und sich in jeder Freiheit gerne entschieden. Also "zwischen Tyrann und Sklave gibt es keine echte Begegnung, und auch die echte Begegnung wird sofort unecht in dem Maß, als sie von der einen oder von der anderen Seite als die Begegnung von Tyrann und Sklave verstanden und verwirklicht wird. In der Luft der Freiheit, und nur in dieser Luft, kann sie echt sein." (S. 326) Der Mensch und der Mitmensch entdecken somit in der Begegnung, daß der Eine dem Anderen wesentlich ist. Aber diese Entdeckung geschieht gleichzeitig im Paradoxon, daß der Eine dem Anderen auch einmalig und unersetzbar wird. Anders gesagt begegnen der Mensch und der Mitmensch in der Freiheit miteinander gerne als "Gefährte, Geselle, Kamerad, Genosse (und) Gehilfe." (S. 327) Aber in dieser Begegnung entdecken sie zugleich jede Einmaligkeit und Unersetzlichkeit.

Jedoch ist diese Entdeckung weder aufzufinden noch auszusprechen. Sondern sie ist ein Geheimnis der Humanität, das nur im Vollzug unserer Existenz festzustellen ist ; dieses Geheimnis ist "ein Verborgenes, zu dem es außer dem Glauben an Gott den Schöpfer keinen Schlüssel gibt." (S. 327)

Das wichtigste Element der echten Begegnung von Mensch und Mitmensch, die "Conditio sine qua non der Humanität" (S. 328), ist eben das «gerne» oder die Freiheit. "Wenn die Humanität nicht zuerst und zuletzt in dieser Freiheit besteht, dann besteht sie gar nicht." (S. 328) Fehlt das Geheimnis dieser Freiheit darum der Begegnung von Ich und Du, wäre und bleibe alles, was hier als Offenheit, als gemeinsames Gespräch, als gegenseitiger Beistand wirklich wird, nur äußerlich und also gewissermaßen hohl. "Sie (Freiheit) ist nicht nur die Krone, sie ist wirklich auch die Wurzel der Humanität." (S. 328) So ist das Wesen des Menschen bzw. die Humanität das, was von Gott dem Menschen geschenkt oder bestimmt wird. Das ist das Entscheidende. Also sagt K. Barth : "Wenn es darumgeht, die menschliche Natur als solche, wie sie dem Menschen von Gott anerschaffen und gegeben ist, zu erfassen, dann müssen wir als deren bewegendes Element dieses Entscheidende begreifen : der Mensch ist in seinem Wesen dazu bestimmt, gerne, in der bezeichneten Freiheit des Herzens, mit seinem Mitmenschen zusammen zu sein." (S. 328)

Der Mensch ist nämlich dazu bestimmt, durch die von Gott geschenkte Freiheit, die doch seine eigene Freiheit ist, sein Wesen zu realisieren. In dieser Natur hat der Mensch wesentlich keine Möglichkeit zu einer anderen Wahl. Also darf für diese unwesentliche Möglichkeit nicht etwa Gott sein Schöpferhaftbar gemacht werden. Gott hat zwar dem Menschen erlaubt und ermöglicht, in seinem Herzen ebensowohl die Unmenschlichkeit wie die Menschlichkeit zu wählen und also in seinem Herzen ebensowohl und vielleicht abwechselnd Unmensch wie Mensch zu sein, aber die Wahl der Unmenschlichkeit in der Freiheit sollte weder mit Gott dem Schöpfer noch mit dem geschöpflichen Wesen des Menschen, sondern eben nur mit seinem von nirgendwoher zu erklärenden und zu begründenden Abfall von Gott und von sich selbst in Beziehung gebracht werden.

#### Anmerkungen

- (1) Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf "Karl Barth : Die Kirchliche Dogmatik, Band III 2, Zürich 1948."

Dieser Aufsatz ist der Vortrag, den ich im Sommersemester 1980 im Seminar : Die theologische Anthropologie bei Herrn Prof. Barnikol an

der Universität Essen gehalten habe.

- (2) Vgl. Das Vorwort des "Römerbrief" von Karl Barth.
- (3) Vgl. Dietrich Bonhoeffer : Widerstand und Ergebung, Neuausgabe, 1977 Chr. Kaiser Verlag, S. 306 u. 359.
- (4) Vgl. Mein Aufsatz : "Bonhoeffer und unsere Zeit — Die Überwindung der Religiosität bei Bonhoeffer —", Abschnitt 3 : 'Der neue Gotteszentrismus bei Bonhoeffer und die Immanuel-Theologie K. Takizawas', in : Die Untersuchung der praktischen Philosophie Nr. 3 · 4, Kyoto 1981 und Anmerkung (3) dieses Aufsatzes über Herrn Prof. Katsumi Takizawa.
- (5) Vgl. Karl Barth, *ibid.*, z.B. Band IV 1, S. 345 f.
- (6) Das Verhältnis zwischen Zarathustra und Übermensch ist bei Nietzsche zweideutig. Diese beiden werden einerseits für identisch gehalten, andererseits ist Zarathustra dem Übermenschen untergeordnet.
- (7) Vgl. Dostojewsky : Die Brüder Karamazov.
- (8) Vgl. Karl Barth, *ibid.*, Band III 2, S. 284.
- (9) Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *ibid.*, S. 356 f. etc.  
Mein Aufsatz, *ibid.*
- (10) Vgl. Mein Aufsatz, *ibid.*, S. 101 f.
- (11) Vgl. Dostojewsky : Die Sünde und die Sühne  
Auch Raskomikow hat diese dem Christentum eigene Paradoxie nicht verstanden.  
Im Übrigen hat Dostojewsky die Freiheit vor Gott und die Freiheit als eigene Macht durchaus unterschieden und dadurch deutlich gemacht, daß diese schließlich zur Welt des Nihilismus führt.
- (12) Vgl. Mein Aufsatz, *ibid.*
- (13) Das ist die Terminologie der Immanuel-Theologie Katsumi Takizawas.
- (14) Vgl. Mein Aufsatz, *ibid.*, S. 115.
- (15) Allerdings ist der Mensch in seinem ganzen Leben sündhaft. Es scheint mir aber, daß die Sünde des Menschen in seinem Reflexionsbewußtsein am stärksten wirkt.
- (16) Vgl. M. Stirner : Der Einzige und sein Eigentum, Reclam 1972.
- (17) Vgl. Dostojewsky : Der Dämon etc.
- (18) Vgl. Mein Aufsatz, *ibid.*, und "Eine Betrachtung über das Wesen der menschlichen Freiheit", in : Die Untersuchung der Ethik Nr. 9, Kyoto 1978.
- (19) Vgl. S. Kierkegaard : Die Krankheit zum Tode, Düsseldorf 1959.  
Hier sagt Kierkegaard, daß die Sprache die Verschloßenheit der Verzweiflung durchbricht und zur Kommunikation mit dem Anderen zurückkehren läßt.

- (20) Vgl. Mein Aufsatz : “Bonhoeffer und unsere Zeit — Die Überwindung der Religiosität bei Bonhoeffer —”.
- (21) Vgl. Mein Aufsatz : “Eine Betrachtung über das Wesen der menschlichen Freiheit”.

( 京都大学文学部研修員 )